Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen
44. Folge

Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum

von

Heinrich Bornkamm
Lic. theol. Privatdozenten an der Universität Tübingen

1926
von Alfred Töpelmann in Gießen

BX
8066
B6
1926
GTU
Storage

Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen

Sell, K., Die geschichtliche Entwicklung der Kirche im 19. Jahrhundert und die ihr dadurch gestellte Aufgabe. Erschien zusammen mit:
Heinrici, G., Die Forschungen über die paulin. Briefe. (Vortr. 2) M. —.80
Sachße, E., Über die Möglichkeit, Gott zu erkennen. (Vortr. 4) M. —.50
Eibach, R., Über die wissenschaftliche Behandlung und praktische Benutzung der Heiligen Schrift. Erschien zusammen mit:
Schürer, E., Der gegenwärtige Stand der johanneisch. Frage. (Vortr. 5) M. —.50
Ehlers, R., Das Neue Testament und die Taufe. (Vortr. 6) M. —.50
Kattenbusch, F., Von Schleiermacher zu Ritschl. Zur Orientierung über die Dogmatik des 19. Jahrh. (Vortr. 7); 5. stark vermehrte Aufl. mit dem Titel: „Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher. Ihre Leistungen und ihre Schäden" erscheint im Herbst 1926. Etwa M. 4.50
Reischle, M., Sohms Kirchenrecht und der Streit über das Verhältnis von Recht und Kirche. (Vortr. 8) M. —.50
Flöring, Fr., Das Alte Testament im ev. Relig.-Unterr. (Vortr. 9) M. —.50
Walz, K., Veräußerlichung, eine Hauptgefahr für die Ausübung des geistlichen Berufes in der Gegenwart. (Vortr. 10) M. —.40
Mirbt, C., Der deutsche Protestantismus und die Heidenmission im 19. Jahrhundert. (Vortr. 11) M. —.70
Deißmann, G. A., Die sprachliche Erforschung der griechischen Bibel, ihr gegenwärtiger Stand und ihre Aufgaben. (Vortr. 12) M. —.50
Rade, M., Religion u. Moral. Streitsätze für Theologen. (Vortr. 13) M. —.30
Krüger, G., Die neuen Funde auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte. (Vortr. 14) M. —.30
Foerster, E., Die Rechtslage des deutschen Protestantismus 1800 und 1900. (Vortr. 15) M. —.50
Weiß, J., Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie. (Vortr. 16) M. 1.50
Holtzmann, O., Die jüd. Schriftgelehrsamkeit z. Zt. Jesu. (V. 17) M. —.40
Budde, K., Das Alte Testament und die Ausgrabungen. Zum Streit um Babel und Bibel. 2. Auflage mit vielen Anmerkgn. (Vortr. 18) M. —.50
Eibach, R., Unser Volk und die Bibel. (Vortr. 20) M. —.40
Wiegand, F., Das apostolische Symbol im Mittelalter. (Vortr. 21) M. —.50
Dechent, H., Herder und die ästhetische Betrachtung der Heiligen Schrift. (Vortr. 22) M. —.40
Köhler, W., Katholizismus und Reformation. Kritisches Referat über die wissenschaftlichen Leistungen der neueren katholischen Theologie auf dem Gebiete der Reformationsgeschichte. (Vortr. 23) M. —.90
Eger, K., Das Wesen der deutsch-evangelischen Volkskirche der Gegenwart. (Vortr. 24) M. —.70
Knopf, R., Der Text des Neuen Testaments. Neue Fragen, Funde und Forschungen der neutestamentlichen Textkritik. (Vortr. 25) M. —.50
Preuschen, E., Die philologische Arbeit an den älteren Kirchenlehrern und ihre Bedeutung für die Theologie. (Vortr. 27) M. —.60
Herrmann, W., Offenbarung und Wunder. (Vortr. 28) vergriffen, neue Auflage in Vorbereitung.
Veit, W., Was soll der evangelische Gemeindepfarrer sein: Priester, Evangelist oder Seelsorger? (Vortr. 29) M. —.70

Fortsetzung siehe Seite 28

PACIFIC LUTHERAN THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY
MAR 23 1964

Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen
44. Folge

Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum

von

Heinrich Bornkamm
Lic. theol. Privatdozenten an der Universität Tübingen

Property of
CBPL
Please return to
Graduate Theological
Union Library

1926
Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

BV3085
.B6
BX
8066
B6
1926

PACIFIC LUTHERAN
THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY
JUL 23 1964

von Münchow'sche Universitäts-Druckerei Otto Kindt in Gießen

12711

Hochansehnliche Versammlung!

Dem langjährigen Brauch der Gießener Konferenz entsprechend ist meine Aufgabe nicht problematischer, sondern geschichtlich-berichtender Art[1]). Auch das streng in sich geschlossene geschichtliche Einzelproblem, das sich ergibt, wenn man die beiden Teile meines Themas aufeinander bezieht: die Mystik in ihrer Bedeutung für die Entstehung des Pietismus — auch dieses Problem möchte ich heute nicht als Einzeluntersuchung vortragen. Es wird nur als Teilfrage zu streifen sein in dem größeren geschichtlichen Zusammenhange, dem durch die beiden Größen meines Themas einfach die zeitlichen Grenzen gesteckt werden sollen. Im Sinn des mir zuteil gewordenen Auftrags muß ich Sie also bitten, von mir nichts anderes zu erwarten, als einen schlichten Forschungsbericht. Ich habe mich nur unter Bedenken entschlossen, ihm die Form einer zusammenhängenden geschichtlichen Darstellung zu geben. Denn einmal könnte eine solche Skizze den Anschein erwecken, als seien wir schon in der Lage, zusammenfassend und abschließend die Geschichte der protestantischen Mystik zu schreiben. In Wirklichkeit muß aber das wesentliche Ergebnis eines Berichtes über den Stand der Forschung das Eingeständnis sein, daß dazu noch ein weiter Weg ist. So werde ich an vielen Stellen weniger von Forschung als von Lücken und Aufgaben zu reden haben. Und zweitens kann ich bei einem so ungleichmäßig bearbeiteten Gebiet nur eine Auswahl besonders hervortretender Fragen und Erscheinungen besprechen. Das ist zugleich aber, wie ich hoffe, eine Sicherung dagegen, daß hinter den skizzenhaften Linien des Überblicks über einen so weitschichtigen Stoff die lebendigen Einzelheiten und Gestalten allzu sehr zurücktreten.

Die gründlichere Erforschung der protestantischen Mystik ist erst ein Ergebnis der letzten 15—20 Jahre, steht dafür heute aber im Vordergrund der öffentlichen Aussprache. Von den davor liegenden Jahrzehnten des glänzenden Aufschwungs der Kirchengeschichtsschreibung ist unser Gebiet sehr unberührt geblieben. Was sich da bei den Kirchenhistorikern an kritischer

Schulung, an Sorgfalt der Textausgaben und des übrigen handwerklichen Betriebes, an begrifflicher Schärfe und an Aufmerksamkeit für die literarischen Zusammenhänge herausbildete, ist der protestantischen Mystik kaum zugute gekommen. Wer in ihr zu arbeiten hat, sieht mit Neid hinüber auf die älteste Kirchengeschichte, auf ihre philologischen Ausgaben, ihre Untersuchungen und Texte, die auch die unbedeutenderen Figuren der Geschichte ins helle Licht rücken. Was dem klassischen Philologen und dem Geschichtsschreiber der alten Kirche selbstverständlich ist, daß aus dem Vergleich der Handschriften der Text hergestellt und durch einen Variantenapparat begründet wird, daran ist ja nicht einmal bei den deutschen Mystikern des Mittelalters zu denken, geschweige denn bei denen des Protestantismus. Wir müssen bisher dankbar sein, wenn über die alten Drucke hinaus einmal hier eine Handschrift oder da ein älterer Text gedruckt werden. Zu systematischer Arbeit ist noch kaum der Anfang getan. Was trotzdem die Spatenarbeit, die hie und da ins unbekannte Land hinein getan worden ist, an verschüttetem Gut wieder ans Licht gebracht hat, wird im einzelnen zu erwähnen sein.

Diese Ungleichmäßigkeit in der Erschließung der Quellen macht es begreiflich, daß wir noch keine Gesamtdarstellung unseres Gebietes haben. Es war ein großer Verlust, als der Mann, der sie beabsichtigte und der der einzige war, der sie hätte schreiben können, über seinem Plan weggestorben ist: der Tübinger Kirchenhistoriker Alfred Hegler. Er hatte sich durch eine grundlegende Arbeit über „Geist und Schrift bei Sebastian Franck“ (Freiburg i. Br. 1892) tief eingearbeitet und im Laufe der weiteren Beschäftigung sich zu einer so kritischen Besonnenheit entwickelt, daß man von ihm ein reifes Werk hätte erwarten dürfen [2]). Dieses Fehlen eines Gesamtwerks kann durch nichts ersetzt werden: durch keine noch so feine Skizze, wie sie uns in Karl Müllers Kirchengeschichte geschenkt ist [3]); durch keine Bildergalerie von Mystikern und Spiritualisten, wie sie der Quäker Rufus M. Jones mit feinem Stift, aber ohne tieferen Zusammenhang in seinem Buche Spiritual Reformers in the 16th and 17th centuries (London 1914) entworfen hat [4]); auch nicht durch gute Monographien, die von einem Ausschnitt her das ganze Gebiet zu überschauen suchen [5]).

Bereits die Frage nach dem Ursprung der protestantischen Mystik ist in neuester Zeit wieder neu gestellt und beantwortet worden. Der Mann, der zum letzten Male vor unserer Generation eine begründete Ansicht von der Geschichte der lutherischen Mystik gehabt hat, Albrecht Ritschl, der Geschichtsschreiber des Pietismus, hat die Abhängigkeit der Täufer von den mittelalterlichen Sekten behauptet [6]). Und die Arbeiten von Ludwig Keller, dessen unglückliche Liebe unser Gebiet war, haben, allerdings auf eigenen Wegen, dem Erweis dieser Behauptung gedient [7]). Neben diese Nachwirkung der mittelalterlichen Sekten und eng mit ihr verflochten, stellte

das bisherige Geschichtsbild den Einfluß der deutschen Mystik. Auf diese beiden Wurzeln führte man im wesentlichen die Nebenbewegungen der Reformation zurück.

Diese Gesamtanschauung mußte in demselben Maße einer Veränderung unterworfen werden, als das Lutherbild sich wandelte. Erst in diesem Zusammenhange wurde deutlich, welch bedeutender Teil der religiösen Kräfte in der protestantischen Mystik Luthers Erbe war. Das zu erkennen, darin bestand schon das wesentlichste Stück in der Entwicklung Heglers [8]). Aber erst als ein neues Lutherbild in sich geschlossen dastand, zeigte sich die fruchtbare Wahrheit dieser Anregung. Darum ist diese Erkenntnis auch mit dem Manne verknüpft, von dem die Wendung in der Lutherforschung ausgegangen ist: mit Karl Holl. In einem grundlegenden Aufsatz über „Luther und die Schwärmer" (1923) [9]) hat er sich auch zu unserem Gebiet geäußert. Man braucht nur wenige Motive anzuschlagen, um den starken Einstrom lutherischer Gedanken zu sehen. Luther hat eine reiche Vorstellung vom Geist gehabt; er hat den Besitz des Geistes als das Kennzeichen des wahrhaft Gerechtfertigten angesehen; er hat sich ernsthaft über das Wesen und die Anzeichen wahren Geistbesitzes Gedanken gemacht. Die persönliche Heilsgewißheit, das Verständnis für den Glauben als Geistesgabe, die Freiheit der Gewissensentscheidung haben die Schwärmer von Luther empfangen. Er streifte nahe an die Mystik hin, wenn er in uralten Bildern — ich erinnere nur an das der Brautschaft in der „Freiheit eines Christenmenschen" — von der innigen Durchdringung der Seele mit Christus sprach. Er verlangte von wahrer Rechtfertigung sittliche Wiedergeburt. Er zerstörte die religiöse Bedeutung des äußeren Kirchenwesens, der „Mauerkirche" wie die Spiritualisten dann sagen, der „Kainschen" Kirche, wie auch Luther schon gesagt hat [10]). Er bezeichnete ähnlich wie das Täufertum, aber durch den Verzicht auf jeden Heiligkeitsanspruch davon unterschieden, seit 1522, am deutlichsten in der berühmten Vorrede zur „Deutschen Messe" 1526, die Sammlung der Ernstgesinnten zu engerer Gemeinschaft als das Ideal des kirchlichen Lebens. Sein Gedanke der unsichtbaren Kirche war ein Ansatz für den spiritualistischen Kirchenbegriff. All diese Züge lassen sich leicht vermehren.

Neben diesen Gedankengängen Luthers, die die Spiritualisten zu selbständiger Geltung erhoben, stehen natürlich die Einflüsse der deutschen Mystik: d. h. neben Taulers vor allem der ja auch wieder durch Luthers Ausgaben 1516 bruchstückweise und 1518 vollständig erschlossenen „Theologia Deutsch". Ihre Wertschätzung zeigt sich daran, daß die zweite Luthersche Ausgabe im 16. Jahrhundert noch wenigstens 26mal nachgedruckt worden ist, 1597 mit einer berühmten Vorrede von Johann Arndt [11]). Unsere Kenntnis der Nachwirkung der mittelalterlichen Mystik steht, von Einzelheiten abgesehen, noch wesentlich auf dem Stande

der Arbeiten Heglers. Noch unsicherer, ja noch kaum bearbeitet ist die Frage des Einwirkens humanistisch-rationaler Religiosität.

Es kann nun in diesem Zusammenhange meine Aufgabe nicht sein, Ihnen ein gleichmäßiges Bild des Spiritualismus der Reformationszeit zu geben. Dazu gehörte auch, daß die äußere Geschichte des Täufertums erzählt würde. Aber dazu sind wir trotz guter Arbeiten noch nicht abschließend in der Lage. Wenigstens für Münster, den Niederrhein und Thüringen haben wir jetzt geschlossene aktenmäßige Darstellungen; hingegen für das so wichtige Süddeutschland nur einzelne Bruchstücke, wie z. B. eine Arbeit erst dieses Jahres über Regensburg [12]).

Aber auch aus den eigentlich spiritualistisch-mystischen Bewegungen greife ich lieber, statt eine vielfach unsichere Skizze zu geben, eine Reihe lebendiger Gestalten heraus, die erst in neuerer Zeit ins Licht gerückt worden sind.

Es ist von größter Bedeutung, daß wir den am Ursprung der protestantischen Mystik stehenden bedeutenden Kopf endlich zu werten gelernt haben: nicht Karlstadt, der gegenüber Luther und anderen doch nur eine sehr begrenzte Selbständigkeit gehabt hat [13]), sondern Thomas Müntzer. Studien von Böhmer [14]) und wieder der Aufsatz von Holl über „Luther und die Schwärmer" sind es, die hier Wandel geschaffen haben. Man darf ohne Übertreibung sagen, daß Müntzer dadurch erst entdeckt worden ist. Hinter dem Müntzer, wie man ihn bisher gesehen hatte, dem Führer der tollen Bauern, der in die Massen seine Blutworte hineinschleuderte: „Dran, dran, dran, weil das Feuer heiß ist. Lasset euer Schwert nicht kalt werden vom Blut", hinter dem Vorkämpfer eines christlichen Kommunismus, den die Sozialdemokratie noch heute zu ihren Heiligen zählt, erschien mit einem Male die Gestalt eines Theologen von eigenem Gepräge [15]). Seine Theologie ist Theologie der Anfechtung. Nur in der Anfechtung, im Erleben des Kreuzes, das Gott seinen Auserwählten besonders schickt, nur in einer Qual, wie Jeremia sie gelitten hat, kann der Mensch für Gott empfindlich werden. Wenn dann dem Menschen alle Freude an der Sinnenwelt vergeht, wenn er als ein „Entblößter" in der Furcht Gottes erzittert, dann kann er in ersehnten Augenblicken aus dem Abgrund des eigenen Herzens ein Wort hervorbrechen hören, das in Wahrheit ein Wort Gottes ist. So wird der Mensch reif für den Geist, der in ihm unmittelbar, auch ohne die Schrift, den Glauben entzündet. Die das erleben, sind die Erwählten. Nur aus ihnen will Müntzer die Gemeinde sammeln. — Trotz unerfreulicher persönlicher Züge trägt Müntzer auch menschlich das Zeichen der Echtheit seines Erlebens an der Stirn [16]). Ich brauche kaum darauf hinzuweisen, wie Luthers Gotteserlebnis und sein Bewußtsein der Freiheit durch den Geist der schöpferische Anstoß zu dieser Mystik gewesen sind. Aber es ist Mystik, die Luthers Gottesgedanken, die Offenbarung in Chri-

stus und der Schrift, Schuld und Rechtfertigung zurückschiebt. Die geschichtliche Nachwirkung von Müntzers Gedanken auf Karlstadt und die späteren Spiritualisten ist sehr bedeutend. Es ist darum unter den vielen Lücken auf unserem Gebiet eine besonders empfindliche, daß wir noch keine sorgfältige Gesamtausgabe von Müntzers Schriften haben[17]).

Mit ähnlicher Deutlichkeit können wir die Abhängigkeit von Luther bis in die Formulierungen hinein bisher nur erfassen bei Seb. Franck und Schwenckfeld. Bei Franck durch die Arbeiten von Hegler[18]), bei Schwenckfeld durch das Buch von Ecke[19]) (1911), zu dem man aber den wichtigen Aufsatz von Sippell vergleichen muß[20]) und vor allem durch einen Aufsatz von Emanuel Hirsch (1922)[21]). Wir können bei beiden jetzt mit einiger Deutlichkeit den Punkt bestimmen, an dem sie sich von Luther gelöst haben[22]). Bei beiden war es wie so oft in der Geschichte des Sektenwesens der Eindruck der sittlichen Verwahrlosung in der Kirche. Beide nahmen demgegenüber den in Müntzers Mystik und im Täufertum aufschießenden Gedanken des inneren Wortes auf. Nur wer das innere Wort hört und damit im Besitz des Geistes ist, gehört zur Gemeinde Gottes. Freilich entwickeln sie von da aus ihre Gedanken in ganz verschiedener Richtung[23]). Bei Franck in der Richtung humanistischer Rationalität, die, wie Hegler nachgewiesen hat, neben enthusiastisch-mystischen Keimen in seiner Frömmigkeit steckt[24]). Der Geist knüpft an das wahre innere Wesen des Menschen an, er entfaltet den göttlichen Samen im Menschen; das Evangelium liegt bereits, ehe wir es hören, in uns verborgen. — Bei Schwenckfeld[25]) ist schon der Anstoß an der lutherischen Kirche genauer zu bestimmen. Ihm ist es undenkbar, daß auch der Unwürdige das Abendmahl genießen soll. So wird er in Gegensatz zu Luthers Abendmahlslehre, d. h. zu Luthers Anschauung von der Allgegenwart des Leibes Christi gedrängt. Um einen geistigen Genuß im Abendmahl gewährleistet zu sehen, denkt er auch das Fleisch Christi als etwas Geistiges. Und genau wie Christus sein Fleisch in die himmlische Glorie erhoben hat, so vergottet er auch das Fleisch des gläubigen, wiedergeborenen Menschen. Damit stehen wir im schroffen Gegensatz zu Franck: Dort wird das unmittelbare Walten des Geistes letztlich rational gedacht, hier endet es im Realismus einer Vergottung auch des Leibes. — Wir stehen bei Schwenckfeld auch äußerlich jetzt auf sicherem Grunde. Seit dem Jahre 1907 erscheint das große Corpus Schwenckfeldianorum[26]), eine freilich z. T. etwas unkritische Gesamtausgabe, die von den heute noch bestehenden Schwenckfeld-Gemeinden in Pennsylvanien getragen wird. Wieviel sich an neuem Material über Schwenckfeld zusammentragen ließ, zeigte noch im Jahre 1911 das Buch von Ecke.

Nur von einem anderen Spiritualisten der Reformationszeit besitzen wir außerdem noch eine im Erscheinen begriffene Gesamtausgabe. Dieser

Mann war wohl überhaupt die erstaunlichste literarische Entdeckung auf unserem Gebiet: Paracelsus. Bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts kannte man ihn fast nur als den Mediziner, der von wenigen Sachkundigen der Reformator der Medizin genannt wurde, für die Allgemeinheit aber großenteils das Beispiel für einen Quacksalber und Charlatan abgab, und man kannte ihn als den Naturphilosophen, in dessen mit Alchemie durchsetztes System schwer einzudringen war. Heute wissen wir von einem umfangreichen theologischen Handschriftenschatz, der durch die unermüdliche Spürarbeit des Leipziger Medizinhistorikers Sudhoff erschlossen worden ist [27]). In der Gesamtausgabe, die vor wenigen Jahren mit der Hebung der Schätze begonnen hat, sind für die theologischen Schriften allein 10 Bände geplant [28]). Mit diesen Entdeckungen trat ein überraschend lebendiger Mensch aus dem Dunkel hervor. Es gibt wohl in der Reformationszeit außer Luther niemanden, dessen Bild noch heute mit so unmittelbarer Frische vor uns steht wie Paracelsus. Wir können es jetzt mit aller Deutlichkeit verfolgen, wie das Evangelium mit Macht über den rastlos in ganz Europa umherstreifenden Mann gekommen ist und ihn auf Jahre ganz in seinen Dienst gezwungen hat. Er hat an der Schweizer Reformation in persönlichem Umgang mit einigen der Führer, namentlich mit Leo Judae und dem Bürgermeister von St. Gallen, dem Humanisten Joachim von Wadt Anteil genommen. Als ihn die dogmatischen Streitigkeiten in der Kirche abstießen, hat er ein paar Jahre lang nach dem Vorbild der Apostel, der „ungesessenen Leute", als Wanderprediger unter den armen Gemeinden des Appenzeller Landes gewirkt, bis ihn die harte Verfolgung durch die katholischen Mutterkantone vertrieb. Wir sehen an ihm eine reine, sittliche Frömmigkeit, ohne eigentliche Züge der Mystik. Etwas von Luthers Geist lebt in dem Ernst des Gerichtsgedankens und des Verantwortungsbewußtseins und in der Freudigkeit seiner Hingabe. Freilich bleibt es ein frommer Idealismus ohne die Hintergründe von Luthers Theologie. Vor allem aber durchdringt sich seine Frömmigkeit mit einer bunten, höchst lebendigen Naturphilosophie, die für die spätere protestantische Mystik von großer Bedeutung geworden ist.

Sie werden bereits an den wenigen herausgegriffenen Bildern einen Eindruck davon bekommen haben, welcher Reichtum von Gestalten im Spiritualismus der Reformationszeit sich allmählich vor der Forschung ausbreitet. Wir haben ja zugleich an den besprochenen Erscheinungen die Ansätze zu weitreichenden sachlichen Zusammenhängen: Bei Müntzer die Verbindung der Geistmystik mit der sozialen Bewegung; bei Franck das Einströmen der rationalen Elemente, das seiner Mystik eine Eigenart gibt, die ihn heute in den Augen mancher Geisteswissenschaftler, namentlich Diltheys, zur eigentlichen Krone der Reformation macht; bei Schwenckfeld den Anfang einer christologischen Spekulation, die über Böhme

und Oetinger weitergewirkt hat; bei Paracelsus eine ausgebreitete Naturphilosophie, die bei Weigel und namentlich bei Böhme wieder hervortritt. Nachdem über unser Gebiet die längste Zeit sehr allgemeine Vorstellungen im Umlauf waren und Schwenckfeld nicht viel anders aussah als Franck, Müntzer nicht anders als Karlstadt, Böhme nicht anders als Paracelsus, hat man jetzt Unterschiede zu sehen begonnen. Das bleibt für die weitere Forschung nach wie vor das erste Gebot. Sehr lehrreich hat Holl z. B. die Gruppen unterschieden an ihrer Stellung zum Kirchenbegriff und zur Welt [29]). Bei Müntzer ist noch der erste Enthusiasmus vorhanden, der die Auserwählten in kleinen Gemeinschaften sammelt und unter dem Zeichen des nahen Endes zum blutigen Angriff auf die Gottlosen aufruft. Demgegenüber predigt die Gruppe der „leidentlichen" Täufer, also Karlstadt, Melchior Hofmann, die Mehrzahl der Süddeutschen und der Züricher in wörtlicher Auslegung des Bergpredigtgebots vom Backenstreich das geduldige Abwarten des herannahenden Gottesreichs. Denck und Franck hingegen, die sich von dem kleinlichen Sektenhochmut in den Täuferkreisen abgestoßen fühlten, verzichteten überhaupt auf eine sichtbare Darstellung der neuen Gemeinde. Nur eine unsichtbare Gemeinschaft des Geistes kann vorhanden sein. Daß damit natürlich der soziale Zug, den Müntzer so kräftig aufgenommen hatte, völlig in den Hintergrund tritt, braucht nicht ausgeführt zu werden. — In einen eigentümlichen Widerspruch verwickelt sich hier Schwenckfeld [30]). Auch er vertritt ursprünglich die reinste Form des spiritualistischen Kirchengedankens: die unsichtbare Gemeinschaft der Gläubigen, ist aber doch andererseits darauf ausgegangen, kleine, lose Gemeinden zu sammeln, die ja, wie schon erwähnt, so fest wie Täufergemeinden die Jahrhunderte überstanden haben. Eine ähnliche Spannung zeigt späterhin Böhme [31]).

Der Eindruck des bedeutenden Reichtums an Gestalten und Anschauungen, wovon die zuletzt besprochene Frage des Kirchenbegriffs nur ein Beispiel aus vielen ist, zwingt dazu, einen Augenblick zu gründlicher Besinnung über das ganze Gebiet innezuhalten. Es erhebt sich die Frage: Wo gewinnen wir Mittel, diesen Reichtum zu ordnen? Wir sind auch hier von einer endgültigen Antwort noch weit entfernt. Ich will Ihnen nur die wichtigsten Versuche darüber vortragen.

Der eine liegt in Troeltschs „Soziallehren" (1912) [32]). Er beruht auf einer Verbindung soziologischer Betrachtungsweise mit religionsgeschichtlich erarbeiteten Typen. Troeltsch unterscheidet das eigentliche Täufertum oder das protestantische Sektenwesen von der Mystik oder dem Spiritualismus. Der Unterschied liegt in der Hauptsache in der Sektenbildung bei den Täufern und dem Fehlen wirklicher Gemeinschaftsbildung im Spiritualismus. So ist es zu erklären, daß bei Troeltsch von der festländischen Reformation nur die Züricher Täufer und die Mennoniten hier eingeordnet sind, daß

dafür dann aber neben den englischen Sekten der Pietismus auftaucht. Nun hat schon Holl dagegen eingewendet, daß damit die geschichtlichen Zusammenhänge völlig zerrissen werden, daß namentlich das Züricher Täufertum nicht als selbständige Erscheinung aufgefaßt werden darf, sondern daß seine Wurzeln zum größten Teil in Deutschland, besonders bei Müntzer liegen. Auch die Unterscheidung von Täufertum und Mystik hat Holl angefochten, da jeder Form des Täufertums eine einfache Geistmystik zu Grunde liege[33]). Ich glaube, man kann aber darüber hinaus an den wesentlichsten Ergebnissen von Troeltsch zeigen, daß seine Begriffe an dem Reichtum der jetzt erarbeiteten Tatsachen scheitern. Wenn er dem Spiritualismus die eigentliche Gemeinschaftsbildung abspricht, so läßt sich das begrifflich wohl rechtfertigen. Aber es müßte demgegenüber mit aller Schärfe hervortreten, daß gerade die bedeutendsten Spiritualisten am Anfang der Bewegung, Müntzer[34]), Karlstadt und Schwenckfeld, bei aller Verschiedenheit der Art auf eigene Gemeindebildung ausgegangen sind und daß die Ermüdung im Willen zur Gemeinschaft bei Franck, Denck u. a. wesentlich durch die Enttäuschung an den Täufergemeinden mitbedingt ist[35]). Auch Paracelsus und in besonderem Maße Böhme, der sich auch über die rechte Verfassung der Kirche Gedanken machte und sogar die Fürsten dazu aufrief[36]), sind Beispiele dafür, daß die Eigenart eines großen Teils des reformatorischen Spiritualismus gerade in seiner Begrenzung durch das kirchlich-lutherische Vorbild liegt. Es ist ein unbeabsichtigtes Zeugnis für die Bedeutung der Arbeiten Heglers, daß die gesamte Bewegung viel zu häufig nur nach dem Vorbilde Francks konstruiert wird. Was Troeltsch für das Zustandekommen gewisser Gemeinschaftsformen aus seinem Begriff des Spiritualismus doch noch an soziologischen Erklärungen ableitet[37]), bleibt entweder in nackten Selbstverständlichkeiten stecken oder löst nachträglich seinen Hauptsatz wieder auf. Denn wenn die Tatsache, daß der Mystiker gleichzeitig auch Christ und Mensch mit dem Zwang zur Selbstmitteilung des eigenen und zur Aufnahme fremden Lebens ist, zur Ableitung religiöser Gemeinschaft genügt, dann hätte es danach nie einen echten, einsamen christlichen Mystiker geben können. Gegenüber diesem Hauptpunkt ist es von untergeordneter Bedeutung, daß sich auch an anderen Stellen, beim Sakrament und namentlich bei der Eschatologie die Brüchigkeit von Troeltsch's Schematisierung zeigen läßt.

Wenn somit, wie mir scheint, trotz einer Reihe feiner und richtiger Beobachtungen die Ergebnisse von Troeltschs grundsätzlichen Betrachtungen dahinfallen, so braucht damit noch nichts gegen die Grundidee einer typisierenden Methode gesagt zu sein. Ein Zeugnis des starken Eindrucks und der anregenden Kraft von Troeltschs Ausführungen ist der zweite Versuch einer ordnenden Gesamtbetrachtung, der in dem Buch des

Leipziger Historikers Johannes Kühn: Toleranz und Offenbarung (1923) vorliegt[38]). Kühn unterscheidet 5 Typen[39]): 1. den prophetischen, der von dem Abstandsgefühl gegenüber dem heiligen, persönlichen Gott durchdrungen ist und sich die Erfüllung des ihm verkündeten Gotteswillens zum Ziel setzt, 2. den spiritualistischen, der aus der Gegenwart der göttlichen Wesenheit lebt, aber die natürliche Welt noch streng von der oberen, spiritualen Welt scheidet. Dadurch unterscheidet er sich 3. von der Mystik, die gerade auf der Einheit des Göttlichen mit dem Natürlichen im innersten Grunde der Seele beruht. Der 4. ist der Typ der täuferischen Nachfolge, der in der Absage an die Welt nach dem Vorbilde Christi sein Wesen hat und der 5. die sittlich-rationale Religiosität der Reformhumanisten und Arminianer, die aber nur am Rande unseres Gebietes liegt. Es ist nun völlig unmöglich, in diesem Zusammenhange die begriffliche Schärfe und die Tragweite dieser Unterscheidungen oder gar ihre konkrete Anwendung in dem gedankenreichen Buch zu untersuchen. Es muß genügen, zusammenfassend zu sagen, daß diese typisierende Zergliederung überall da, wo sie die Frage nach der inneren Einheit oder der sachlichen Notwendigkeit der Spannungen im Denken der einzelnen Gestalten erstickt, ihr Recht überschreitet und zur Geschichtsdeutung unbrauchbar wird. Und das ist bei Kühn zu großen Teilen der Fall. Vor allem fallen schon bei Luther die Züge des prophetischen und des spiritualistischen Typus hoffnungslos auseinander. Eine Einheit des Denkens in den gezeichneten Gestalten aufzuweisen, bemüht sich Kühn überhaupt kaum noch[40]). Trotzdem ist nicht nur eine Fülle vortrefflicher Beobachtungen aus seinem, vielfach ganz neues Gebiet bearbeitenden Buch zu entnehmen, sondern stecken auch in seiner Gruppenbildung wertvolle Ansätze. Auch mir scheint, daß man namentlich die Mystik strenger von einem bloßen Spiritualismus und Idealismus unterscheiden muß. An so unmystischen Gestalten wie Schwenckfeld und Paracelsus ist das besonders deutlich zu sehen. Es wäre ein wesentlicher Fortschritt zur Klarheit, wenn man sich gewöhnte, die Gesamtbewegung als Spiritualismus zu bezeichnen — wie das auch Hegler tat — und einzelne Mystiker wie Müntzer, Joris und später Weigel und Böhme und die klar um die Spättaufe sich sammelnden Gemeinden herauszuheben. Aber man wird sich der Begrenztheit solcher Unterscheidungen bewußt bleiben müssen. Es gibt auch eine spiritualistische Mystik und auf beiden Seiten verwandte Züge, die über die Grenzen hinüber verbinden. Neben dieser mit Vorsicht geübten Scheidung scheint mir die einzige Möglichkeit, zu einem ordnenden Überblick zu kommen, wenn man aus der geschichtlichen Stellung, d. h. im wesentlichen dem Verhältnis zu Luther und zur Reformation heraus gruppiert oder von den Antworten auf konkrete Fragen: Kirche, Heilsweg, Christologie, Stellung zur Welt, wonach Holl unterschied, ausgeht.

Auch die Wertfrage ist dem protestantischen Spiritualismus gegenüber gestellt worden. In seinem berühmten Aufsatz über die „Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert" (1891/92[41]) hat Dilthey ein mit unverkennbarer Liebe und großer Kunst gezeichnetes Bild von Seb. Franck an den Abschluß gestellt. In Franck liegt für ihn die reinste Quelle der modernen Frömmigkeit gegenüber den Bindungen der Reformation. Es ist nun leicht einzusehen, trägt aber wenig aus, daß Dilthey ihn, von seiner großen schriftstellerischen Begabung gefesselt, schon rein menschlich überwertet hat. Letztlich ist sein Urteil der Ausdruck einer inneren Haltung, über die die Entscheidung im Kampf der Weltanschauungen fallen muß. Demgegenüber hat Holl in seinem schon mehrfach erwähnten großen Aufsatz knapp, aber tief und eindringlich die Auseinandersetzung zwischen Luther und den Spiritualisten geführt[42]). Die Reinheit des Schuldbegriffs, die Klarheit und inhaltliche Bestimmtheit des Gottesgedankens, die Freiheit des Handelns gegenüber täuferischer Gesetzlichkeit, die klare religiöse Begründung der Gemeinschaft gegenüber spiritualistischer Unsicherheit, die bejahende, aber freie Stellung zu Staat und Welt — all das steht auf Seiten Luthers.

Diese grundsätzlichen Betrachtungen, die sich erst nach einem gewissen Eindruck der lebendigen Einzelheiten, den ich Ihnen anfangs zu geben suchte, anstellen ließen, werden uns die Verfolgung der weiteren Geschichte der protestantischen Mystik und der neueren Forschung darüber leichter machen.

Von der Mitte bis ganz gegen Ende des 16. Jahrhunderts ist unbekanntes Land. Wie die Gedankenwelt des früheren Spiritualismus der neu aufblühenden Mystik um die Jahrhundertwende und am Anfang des 17. Jahrhunderts überliefert worden ist, können wir in Einzelheiten noch nicht fassen. Kaum daß wir durch die Untersuchung von Ecke und Lokalforschungen die Geschichte der Schwenckfelder etwas verfolgen können[43]). Auch die Massen der Erbauungsliteratur harren z. T. noch der kritischen Arbeit. In dem Buch über die „Erbauungsliteratur der ev. Kirche Deutschlands" (I 1883) hat Hermann Beck wenigstens eine Stoffsammlung geboten. Einigen Zweigen ‚den betrachtenden Schriften und den Liedern hat Ritschl seine Aufmerksamkeit geschenkt. Was hier an neuem Boden zu gewinnen ist und wie tief die kritische Arbeit in die Geschichte der mystischen Motive hineinführen kann, zeigt sich an einem eigentümlichen literarischen Zusammenhang, den wir erst neuerdings deutlich übersehen können. In einer bewunderungswürdigen Abhandlung „Zur Charakteristik der evangelischen Gebetsliteratur im Reformationsjahrhundert"[44]) hat Paul Althaus d. Ä. nachgewiesen, wie im Lauf des 16. Jahrhunderts in steigendem Maße Stoffe mittelalterlicher Mystik echt katholischer Prägung, ja sogar die Frömmigkeit des die ganze katholische Er-

bauungsliteratur erobernden Jesuitenordens in die evangelischen Gebetsbücher eingedrungen sind. Ihren Höhepunkt hat diese Entwicklung in dem „Paradiesgärtlein" Johann Arndts erreicht.

Nicht anders steht es mit Johann Arndts „Wahrem Christentum". In der jetzt grundlegenden Arbeit von Wilhelm Koepp, Johann Arndt (1912)[45]) ist gezeigt worden, daß das „Wahre Christentum" schon in seinem Aufbau an zwei spätmittelalterliche Erbauungsbücher angeschlossen und im einzelnen ganz mit Stücken daraus, aus Tauler und Weigel durchsetzt ist. Die Gedanken der mittelalterlichen Frömmigkeit haben durch die starke Wirkung Arndts, die wir jetzt an Hand von Koepps Untersuchungen verfolgen können, und durch andere Gebetbücher den Weg in die breiten Massen gefunden. Was allerdings aus diesem Einfluß für geistige Inhalte entstanden sind, ist noch nicht genügend untersucht.

In der Blütezeit von Johann Arndts Wirken hat sich die protestantische Mystik von der reinen Frömmigkeit auch zur philosophischen Höhe erhoben. Diese Entwicklung knüpft sich an die Namen von Valentin Weigel und Jakob Böhme. Beide sind kurz nacheinander zur Wirkung gelangt. Zwar war Weigel schon 1588 in Frieden gestorben, aber erst von 1609 ab erschienen seine Schriften und offenbarten den lutherischen Pfarrer, der unangefochten seines Amtes gewaltet hatte, auf einmal als schlimmen Ketzer. Die späte Herausgabe der handschriftlich schon verbreiteten Schriften erklärt es, daß das literarische Gut nur mit Mühe gesondert werden kann. Trotz früherer Untersuchungen[46]) ist für die innere Kritik seiner Schriften noch wenig getan. Erst in einer hoffentlich bald zum Druck kommenden kleinen Arbeit von Fritz Schiele, dem früh verstorbenen Sohn von Friedr. Mich. Schiele, sind einige wichtige Ansätze dazu gemacht worden. Und es ist ein grundsätzlicher Fehler, wenn eine Monographie über Weigel wie die sonst verdienstliche, kürzlich erschienene Arbeit von Hans Maier[47]) nicht mit Handschriftensuche und Literarkritik beginnt. Eine kurze Skizze von Weigels spekulativen Grundgedanken habe ich in meinem Buch „Luther und Böhme" (1925) gegeben[48]).

An Weigel sind im wesentlichen zwei Dinge wichtig: 1. Er hat den erkenntnistheoretischen Idealismus in sensualistischer Form vorweggenommen: Aus der Verschiedenheit und Unzuverlässigkeit der Sinneswahrnehmungen schließt er, daß die Erkenntnis im Auge, im Ich liege und nicht aus dem Gegenstand gewonnen werden könne. — 2. Seine Stellung in der Geschichte der Metaphysik. Daß diese Stellung richtig bestimmt wird, ist ein entscheidender Schlüssel zum Verständnis der ganzen Geschichte der protestantischen Mystik. Es ist der Angelpunkt meiner Ausführungen über Luther und Böhme, den tiefen Einschnitt zu zeigen, der zwischen Weigel und Böhme liegt. Während man gewöhnt war, beide wesentlich als Einheit zu sehen, liegt vielmehr ein großer metaphysischer Umschwung

vor. Weigels System ist eine ziemlich reine Form neuplatonischer Metaphysik, wie sie den Hintergrund der ganzen deutschen Mystik des Mittelalters gebildet hat. Seinem wesentlich substantiellen Gottesbegriff und seiner neuplatonisch gedachten negativen Fassung des Bösen steht bei Böhme ein strenger Dualismus gegenüber, der das Böse als positive, kosmische Macht ansieht und einen Gottesgedanken von höchster Fülle und Lebendigkeit hat. Davon ist natürlich ganz unberührt, daß trotzdem eine Menge der mystischen Ideen und Begriffe, namentlich aus Paracelsus, durch seine Vermittlung auf Böhme gekommen sind.

Für Böhme habe ich damit bereits das Entscheidende vorweggenommen. Wenn ich das zunächst zu Ende führen darf, so ist hinzuzufügen, daß ich seine machtvolle Gottesidee und den schroffen Dualismus als Umsetzungen aus seiner lutherischen Frömmigkeit nachzuweisen versucht habe. Es läßt sich an zahlreichen Zügen seiner Gedankenwelt, dem Allmachtsgedanken, der Auffassung des Bösen, der Christologie, dem Glaubensbegriff und sehr lehrreich bis hinein in die Einzelheiten seiner Auffassung von Kirche, Staat und Krieg sehen, wie stark seine Mystik von echten Gedanken Luthers durchsetzt ist.

Böhme ist auch sonst in den letzten Jahren gründlicher untersucht worden. Das 300. Gedächtnisjahr seines Todes 1924 hat eine ganze Fülle der Literatur erzeugt und ihn auch in Auswahlsammlungen der Öffentlichkeit näher gebracht [49]). Die Darstellungen erstrecken sich von den sorgfältigen biographischen Untersuchungen des vortrefflichen Altmeisters der Oberlausitzer Geschichtsforschung Rich. Jecht, die mit großer Liebe und Genauigkeit seine Häuser feststellen, das Todesdatum neu bestimmen, ihm die Töchter absprechen, die man ihm bisher fälschlich zugesprochen hatte, bis hin zu dem großen Panegyrikus im Gundolf-Stil von Paul Hankamer: J. Böhme, Gestalt und Gestaltung (Bonn 1924). Das Stichwort dieses Buches ist inzwischen Mode geworden: Böhme, der große Barockmensch. Ich halte einen solchen Formbegriff vorläufig nicht für eine fruchtbare Erkenntnis. Ehe nicht eine eindeutige, klare Einigung über den Inhalt des Barockgeistes erfolgt ist, muß diese Formulierung ein abgekürzter Ausdruck bleiben, hinter dem die gemeinte Sache sich nur erfühlen läßt und der darum Unklarheit stiftet. Wenn man sich vergegenwärtigt, daß in der Barockwelt Böhme und Scheffler, Spee und Gryphius, aber auch die galante Dichtung, Lohenstein und Hoffmannswaldau nebeneinander stehen, wird die Notwendigkeit der sachlichen Erfassung der jeweils zur Erscheinung kommenden Seite des Barock einleuchten. Dann liegt aber das Schwergewicht auf dem inhaltlichen Verständnis, worüber sich das Heer der populären Nachsprecher mit dem neuen Begriff allzu leicht hinwegsetzt. Es war darum ein lehrreiches Warnungszeichen, daß Böhme gleichzeitig von anderer literaturgeschichtlicher Seite

als „vielleicht der barockfernste Deutsche seines Jahrhunderts“ ausgegeben wurde [50]).

Weigel und Böhme haben wieder wie die Spiritualisten der Reformationszeit Kreise von Anhängern um sich gesammelt. Wir kennen sie bisher nicht viel besser als die Gruppen in der Mitte und am Ende des 16. Jahrhunderts. Die Anhänger Weigels können wir wenigstens vor allem in Halle und Magdeburg, den Druckorten seiner Schriften, nachweisen. Für Böhme ist uns allerdings schon aus seinen Lebzeiten eine große Schar von Freunden bekannt: hauptsächlich Adlige und Ärzte, auch kleinere Leute. Die Hauptsammelstätten sind Schlesien und die Oberlausitz, aber auch tiefer nach Sachsen hinein und bis an die See finden wir ihre Spuren. Was aus diesen Kreisen geworden ist, wissen wir freilich nicht. Nur eine wichtige Gruppe können wir bisher etwas genauer verfolgen, die um Böhmes Biographen Abraham von Franckenberg [51]). In Breslau und Öls saßen ihre Glieder. Aus ihr erwuchsen eine Reihe mystischer Schriftsteller, als letzter der Leibarzt des Herzogs v. Öls, Johannes Scheffler, Angelus Silesius. Den ausgebreiteten Forschungen Georg Ellingers, der uns 1924 auch eine schöne Gesamtausgabe des Angelus Silesius geschenkt hat, verdanken wir genaue Nachweise darüber, wie er von der in diesem Kreise gepflegten Mystik durchtränkt ist [52]). Selbst sein Cherubinischer Wandersmann ist keine originale Eingebung, sondern in Form und Gedankengehalt an Vorbilder dieses Kreises, am engsten an Daniel von Czepkos Monodisticha, angelehnt, aber dann mit der ihm eigenen Sprachmeisterschaft gestaltet [53]). Auch Schefflers Lieder stehen in einem literarischen Zusammenhang, den schon der Titel andeutet: „Heilige Seelen-Lust oder geistliche Hirten-Lieder der in ihren Jesus verliebten Psyche“. Sie übernehmen die Motive der Schäferpoesie für die geistliche Dichtung. Das sind Zusammenhänge, auf die auch die Literaturgeschichte aufmerksam geworden ist. Wenigstens für Gottfried Arnold besitzen wir eine Einzeluntersuchung [54]). Mit besonderer Feinheit ist die religiöse Seite der Barockdichtung neuestens in einem grundlegenden Aufsatz von Karl Viëtor behandelt worden, der neben den Einflüssen der Mystik auch die Gesellschaftsdichtung der Epoche schön charakterisiert und damit dem komplexen Begriff des Barock sehr viel gerechter wird, als das bisher der Fall war [55]).

Wenn man die unmittelbare Nachwirkung dieser von Angelus Silesius zum erstenmal in großem Maßstabe verwendeten Literaturformen verfolgt, dann gerät man fast ohne eine Grenze zu überschreiten, mitten hinein in das Problem, von dem zum Abschluß noch zu sprechen ist: die Entstehung des Pietismus [56]).

Ohne ausdrückliche Beziehung ist in dem Bisherigen davon schon immer die Rede gewesen. Denn der Pietismus hat zwei Hauptwurzeln: 1. die

reichen Motive der protestantischen Mystik, die Forderung wahrer Wiedergeburt, die Christusinnigkeit, die Liebesmystik zwischen Seele und Christus, die Zustände der Verzückung und Erleuchtung, die Gemeinschaftsbildung in engen, ernsten Gruppen usw. und 2. die Reformbewegungen innerhalb der Orthodoxie.

Von der Verwurzelung des Pietismus in der protestantischen Mystik ist leider in einem Bericht über die neuere Forschung wenig zu sagen. Wir stehen hier im großen und ganzen noch völlig auf den Forschungen von Albrecht Ritschl. Hier wird es am fühlbarsten, daß wir über die Bildung der spiritualistischen Kreise so wenig wissen. Und wo wir sie kennen wie die Schwenckfelder, dann ist uns ihre Religiosität und ihr Gottesdienst noch recht dunkel. Immer wieder tauchen hie und da Nachrichten auch von anderen Konventikeln bis zurück zum Anfang des 17. Jahrhunderts auf. Aber ein klares Bild können wir uns noch nicht machen. Hier ist eine große Aufgabe, die nur mit starker Unterstützung durch die Lokalkirchengeschichte gelöst werden kann.

Auch in der Nachwirkung der mystischen Motive sind nur Einzelheiten neuerdings stärker hervorgehoben worden. Dazu gehören die genauen Nachweise Ellingers über die Wirkung von Angelus Silesius auf die pietistischen Liederdichter, namentlich Arnold, Zinzendorf, Tersteegen [57]). Sie haben zum großen Teil von ihm ihre süßlichen Liebesmotive. Dazu gehört auch die schärfere Erfassung der geistigen Linie von Schwenckfeld zum Pietismus, die sich in Hirschs Schwenckfeld-Aufsatz ausspricht [58]). Hirsch hat da wirkungsvoll noch einmal einige der Motive zusammengestellt, die weitergewirkt haben: von der Lehre der Wiedergeburt als der einmaligen Bekehrung bis zu Einzelheiten: dem „rosenfarbenen Blute" Jesu, der Adam-Christus-Lehre usw. Er hat aber auch scharf darauf aufmerksam gemacht, daß bei Schwenckfeld schon derselbe Abfall von Luther vorliegt, der sich nachher im Pietismus zeigt: die Rechtfertigung wird nicht mehr verstanden als die lebenslange Rechtfertigung des Gottlosen, sondern ist nach der Wiedergeburt die des Frommen, der der strengen Bußgebete nicht mehr bedarf.

Vor allem aber ist in einer Einzelfrage die Linie von der Mystik zum Pietismus ausführlich gezogen worden: in der Geschichtsbetrachtung. Erich Seeberg hat in seinem großen Buch über Gottfried Arnold [59]) (1923) von der Kirchen- und Ketzerhistorie auf die mystische Geschichtsanschauung zurückgehend, eine eigentümliche Spannung in dieser aufgedeckt. Einerseits steht die Mystik im Kampf gegen die Kirche und hat infolgedessen an der Geschichte nur das Interesse, den allmählichen Abfall von den idealen Anfängen zeigen zu können. Mit großartiger Bildkraft hat das Böhme getan, indem er das Wachstum des Christentums mit einem Baum verglichen hat, der immer wieder von Sturm und Unwetter verwüstet

wird, der wilde Schößlinge treibt, dessen heilbringende Zweige und Früchte zeitweise mit unedlen untermischt um Geld verkauft werden [60]). Inmitten dieses Verfalls muß sich aber ein kostbares Erbe bewahrt haben. So entsteht aus den Einflüssen der zeitgenössischen Theologie gegen Ende des 17. Jahrhunderts der Begriff der „mystischen Theologie", der reinen Quelle, die immer wieder hervorgesprudelt ist. Neben der Absage an die Geschichte in der Verfallsidee steht also ein traditionalistisches Element, das einen Kern der Geschichte bejaht. Diese beiden Gedanken in ihrer Spannung zu einander gehören dann zu den herrschenden Ideen in Gottfried Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie.

Wesentlich anders ist der Stand der Forschung über die zweite große Wurzel des Pietismus: Die Reformbewegungen der Orthodoxie. Hier hat wieder Holl eine neue bahnbrechende Darstellung gegeben in seinem feinen Büchlein: „Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus." (1917). Im ersten Teil schildert Holl das Wiedererwachen und das ernste Aufwärtsstreben im kirchlichen Leben nach dem fürchterlichen Niedergang des dreißigjährigen Krieges. Aus einer Orthodoxie, die ihre religiöse Kraft zwar in Liedern ausströmt, aber im wesentlichen die alten kirchlichen Bahnen nicht verläßt, ragt eine Gruppe reformfreudiger Männer hervor, meist Professoren der Universität Rostock, der bedeutendste Theophil Großgebauer. Sie sehen den sittlichen Schaden in einem bestimmten Punkt: die Rechtfertigung wird nicht mehr ernsthaft erlebt. So suchen die einen den Menschen durch gründliche Selbstzergliederung, die anderen durch die Predigt von Gottes Süßigkeit zur Buße und zum bewußten Erlebnis der Bekehrung zu bringen. Wie in dieser Frömmigkeit Motive Joh. Arndts wiederkehren, so sind andererseits all die Forderungen des bewußten Bekehrungserlebnisses, der Selbstzergliederung, der Mitteilung des eigenen Seelenzustandes und die lebhafte Erbauungsschriftstellerei Ansätze für den Pietismus. Freilich ist bei diesen Männern, die zugleich die Führer der praktisch-kirchlichen Reformen sind, keinerlei Neigung zu besonderen Gemeinschaftsbildungen vorhanden. Sondern was etwa Großgebauer in seiner „Wächterstimme aus dem verwüsteten Zion" aus einem gut lutherischen Kirchenbegriff an Reformen fordert, gilt immer der ganzen Kirche und dem ganzen Volke.

Holls Ausführungen sind seither in zweifacher Weise weitergeführt worden: von H. Rothert durch lebendige Anschauung aus lokalgeschichtlicher Kenntnis heraus und von Hans Leube durch eine prinzipielle Untersuchung über die Reformideen in der Orthodoxie [62]). Wir haben durch Leube ein treues, gleichmäßiges Bild der Reformversuche der kleinen Kreise in den verschiedenen deutschen Territorien und reiche Mitteilungen aus ihrer Literatur erhalten, ohne daß freilich diese kirchlichen Besserungs-

pläne so fein, wie das Holl getan hatte, durch Vertiefung in die Frömmigkeitsmotive, aus denen sie erwachsen, mit Leben erfüllt worden wären.

Das letzte Problem, die Entstehung des Pietismus, das den Zielpunkt unseres Themas bildet, zeigt Ihnen deutlich, um welche großen geschichtlichen Aufgaben es hier geht. Und doch ist das nur eine der großen Fragen neben anderen. Ich denke, es wird schon überall durchgeleuchtet haben, in welchem Maße Keime zur Entstehung des modernen Geistes im ganzen Spiritualismus des 16. und 17. Jahrhunderts enthalten sind. Die Auflösung der geschichtlich-objektiven Glaubensreligion und der äußeren Kirchenformen in die Religion der reinen Innerlichkeit des Geistes, die Zerstörung des lutherischen Gottesbildes und Rechtfertigungsgedankens, die Ansätze zur Toleranz mit dem Reichtum ihrer Motive — das sind ja nur Stichworte, die die großen Zusammenhänge andeuten. Daß Männer wie Dilthey und Troeltsch die Geschichte dieser Zeit mit dem Bewußtsein tiefer Verwandtschaft geschrieben haben, ist ein sprechendes Zeugnis. Am strengsten fassen sich diese Fragen zusammen im Problem der Vorbereitung des deutschen Idealismus. Die Anklänge bei Weigel und Böhme sind handgreiflich, aber in der Zeichnung der geschichtlichen Linien kommen wir über Vermutungen noch nicht hinaus. Und doch muß neben den zahllosen Einzelfragen noch viel umfassender auch die Beziehung des idealistischen Grundgedankens, der Idee des schöpferischen Geistes zum Spiritualismus untersucht werden. Das Bild, das ich Ihnen vom Stand der Forschung entworfen habe, in dem von Lücken und Aufgaben eben so viel zu reden war wie von klaren Ergebnissen, wird Ihnen zeigen, wie weit wir von der Beantwortung dieser großen Fragen noch entfernt sind. Zugleich aber ist hoffentlich deutlich geworden, wie hier auch die bescheidenste und geringste Arbeit, die getan wird, in große geschichtliche Zusammenhänge hineinreicht.

Anmerkungen.

[1]) Um dem Referat, das am 3. 6. 1926 gehalten wurde, nicht den Charakter einer Sammelbesprechung zu geben, habe ich ihm die Vortragsform belassen und den Text selbst nur an wenigen Stellen erweitert. Die Einzelnachweise und notwendige Ergänzungen bringen die Anmerkungen.

[2]) Ein sorgfältig durchdachter Plan zu einer „Geschichte des Spiritualismus im Zeitalter der Reformation" fand sich in Heglers Nachlaß; abgedruckt von W. Köhler in seiner biographischen Einleitung (S. XXVI f.) zu Hegler, Beiträge zur Geschichte der Mystik in der Reformationszeit. (Arch. f. Ref.-Gesch. Erg. Bd. 1.) Berlin 1906. — Daß Hegler über seine ursprüngliche Überschätzung Seb. Francks hinausgewachsen ist, lehrt ein Vergleich seines Erstlingswerks (1892) mit seinem Artikel über Franck in R. E.[3] 6, 142—150 (1899). Diese Entwicklung hat sich unter dem Eindruck genaueren Vertrautwerdens mit Luther vollzogen. Vgl. das aus persönlichem Verkehr stammende Zeugnis Holls (Ges. Aufs. zur Kirchengeschichte I Luther. 1923[2 3] S. 435, Anm. 3) und Heglers eigene Bemerkung: Seb. Francks lateinische Paraphrase der deutschen Theologie. Tüb. Univ.-Progr. 1901, S. 9, Anm. 1.

[3]) Kirchengeschichte II 2. Tübingen 1919; § 279: Religiöses und kirchliches Leben im deutschen Luthertum.

[4]) Jetzt auch deutsch von E. C. Werthenau, Geistige Reformatoren des 16. und 17. Jahrhunderts. Quäkerverlag Berlin-Biesdorf, 1925. Vgl. dazu meine Anzeige in der Zeitschr .f. Kirchengesch. XLV N. F. VIII. 1926 S. 302 f., wo ich neben den Vorzügen, namentlich der Feinheit der Darstellung und bequemen Erschließung auch entlegenerer Quellen, auch kurz auf die oft übersehenen Mängel hingewiesen habe: Die Unkenntnis der Reformation, die nicht genügend scharfe Erfassung der einzelnen Erscheinungen aus den letzten Antrieben heraus und das fast völlige Fehlen der durchgehenden Linien.

[5]) Hier sind neben den älteren Arbeiten von J. H. Maronier, Het inwendig woord, Amsterdam 1890 und Rich. H. Grützmacher, Wort und Geist, Leipzig 1902, vor allem die eine Fülle von Stoff und Gedanken für die Gesamtentwicklung bergenden Werke von Erich Seeberg, G. Arnold, Meerane 1923 und Joh. Kühn, Toleranz und Offenbarung, Leipzig 1923 zu nennen, auf die ich am bestimmten Ort genauer zu sprechen komme. Zur Reformationszeit noch: B. Ihringer, D. Schuldbegriff bei den Mystikern der Ref.-Zeit. 67 S. Bern 1912. Zersplitterte Bemerkungen gibt Rud. Windel, Mystische Gottsucher der nachreform. Zeit. 52 S. Halle 1925.

[6]) Geschichte des Pietismus I 1880. 1. Buch Prolegomena (bes. S. 22 ff.). Ritschls Grundlage war durch die einseitige Rückführung der Wiedertäufer auf die Tertiarier und Spiritualen des Franziskanerordens von vornherein viel zu schmal, um seine Auffassung glaubhaft zu machen.

[7]) Ludwig Keller, Ein Apostel der Wiedertäufer [Denck] 1882. Die Reformation und die älteren Reformparteien, 1885. Zur Geschichte der altevangelischen Gemeinden, 1887. Grundfragen der Reformationsgeschichte. (Vortr. u. Aufs. aus der Comenius-Gesellschaft. Jahrg. 5, 1. u. 2. Stück 1897). Außerdem eine Fülle von Aufsätzen in den Monatsheften der Com.-Gesellschaft. Im Gegensatz zu Ritschl führte Keller den protestantischen Spiritualismus auf eine „altevangelische Kirche" zurück, die er sich aus Waldensern, Mystikern, Brüdern vom gemeinsamen Leben, Bauhütten, Begharden usw. zusammengesetzt dachte. An diesen abenteuerlichen Vorstellungen über das Mittelalter und an seiner willkürlichen Behandlung des Täufertums ist sein Versuch völlig gescheitert, sodaß nur noch Einzelheiten aus seiner Darstellung wertvoll bleiben. Trotzdem wird, wie mir scheint, die Frage nach dem Verhältnis zu den Bewegungen der spätmittelalterlichen Frömmigkeit wieder aufgenommen werden müssen, wenn der Spiritualismus der Reformationszeit selbst erst schärfer erfaßt ist.

[8]) Vgl. Anm. 2.

[9]) Vortrag bei der Invokavit-Feier in Wittenberg am 6. 3. 1922. Ges. Aufs. zur Kirchengeschichte I: Luther 1923. [2. 3].

[10]) z. B. W. A. 10 I 1. S. 331, 11 ff.

[11]) Nach Franz Pfeiffer in der Vorrede zu seiner Ansprache der „Theologia deutsch", 1854, 2. Aufl., S. XII ff. Hegler, S. Francks lat. Paraphrase. S. 6, Anm. 1 weist allerdings darauf hin, daß diese Aufzählung keineswegs vollständig ist.

[12]) Ich benutze die Gelegenheit, um zu den bisherigen Bibliographien über das deutsche Täufertum Nachträge bis zur Gegenwart zu geben. Ich setze voraus die Literaturübersicht von Uhlhorn Art. Anabaptisten in Prot. Real-Enzykl. Bd. 1. 3. Aufl. (1896), S. 481. (Ergänzungen, die ich z. T. mit aufnehme, von Hauck, Bd. 23, 39 f. u. W. Köhler Art. Münster, Wiedertäufer, Bd. 13, 539 f. u. 24, 190 f.). Sie ist allerdings auch bis 1896 nicht vollständig. Vor allem fehlt die wichtige Arbeit von R. v. Liliencron, Mitteilungen aus d. Gebiet d. öff. Meinung während der 2. Hälfte d. 16. Jahrh. (Abh. d. hist. Kl. d. kgl. bayr. Ak. 1877. XIII, 1. 121 ff.). Weitere ältere Literatur bei Wolf, Quellenkunde d. deutschen Ref.-Gesch. 3 Bde., Gotha 1915–1923, Register s. v. Wiedertäufer.

Allgemeines, Handschriften, Täuferliteratur:

H. Lüdemann, Reform. u. Täufer in ihrem Verh. zum christl. Prinzip, Bern 1896. C. A. Ramseyer, Histoire des baptistes depuis les temps apostoliques jusqu'à nos jours. VII 640 S. Paris 1897. A. H. Newman, A History of Anti-Pedobaptism from the Rise of Pedobaptism to A. D. 1609. Philadelph. XI 414. 1897. G. Tümbült, Die W.täufer. Bielefeld 1899 (Velh. & Kl. Monogr. zur Weltgesch. 7). Walther, W., Ein Merkmal d. schwärm. Geistes. 20 S. Leipzig 1898. Bax. E. Belford. Rise and fall of the Anabaptists 416. London 1903. Müller, J. Th., Die Berührungen der alten u. neuen Brüderunität mit d. Täufern. Zeitschr. f. Brüdergesch. IV 1910, 180–234. Vos, K., De doop bij overstorting. Doopsgez. Bijdr. 51, 1911, 1–16. Rembert, Neuere Forschungen zur Täufergesch. Monatsh. d. Com. Ges. 19. 1910, 179 ff. (Besprechung). Walther, W., Die schwärm. Bewegung der Ref.zeit Allg. ev. luth. K.Ztg. 1911, Nr. 27/28. Schönebaum, H., Kommunismus im Reformationszeitalter. Humanisten, Reformatoren, Wiedertäufer. 43. Bonn 1919. (oberflächlich). – Mančik, F., Über ein W.täufergesangb. Sitz.-Ber. Kgl. böhm. Ges. d. W. 15. 1896. Prag. Unger, Th., Über eine W.täufer-Lieder-Handschr. d. 17. Jahrh. Jahrb. Gesch. Prot. Östr. Bd. 13–20. 1892–1899. Wolkan, Rud., Die Lieder der W.täufer. Ein Beitr. z. deutschen u. niederl. Lit.- u. K.-Gesch. IX 295. Berlin 1903. Rembert, K., Die Liederdichtung des sog. Anabapt. Ein Beitrag zur Geistesgesch. Monatsh. d. Com. Ges. 1906, 139–149. Urkunden, hsg. von H. Böhmer, Kl. Texte 50/51. Bonn 1910.

Münster: s. R. E. 13, 359. 24, 190. Dazu: H. Detmer, Das Relig. Gespr. zu M. am 7. u. 8. Aug. 1533. Monatsh. d. Com. Ges. 9., 1900, 273–300. Zu Kerssenbroch vgl. H. Detmer, H. v. K.s Leben u. Schr. VIII 462. Münster 1900. Aschenberg, H., Schloß u. Kloster Iburg. Mitt. d. Ver. f. Gesch. u. Landesk. v. Osnabrück 27. 1903, 1–37. Cate, E. M. teer, Een oud lied over den strijd met de wederdoopers te Munster. Doopsgez. Bijdr. 43. 1903, 124–131. Schönhoff, Herm., Die W.täufer in M. 38. 1912. v. Schubert, Hans, Der Kommunismus der W.täufer in M. u. s. Quellen 58. Sitz. Ber. d. Heidelb. Ak. d. Wiss. Phil. hist. Kl. 1919, 11. Reichel, E., Die Vorstellungen der M.schen W. über ihr Verhältnis zur Welt u. zu ihren Mitmenschen. Theol. Arb. aus d. Rhein. wiss. Pred. Ver. N. F. 18. 1919, 1–17. Ritschl, Hans, Die Kommune der W. in M. Ursachen u. Wesen d. täuf. Kommunismus. Bonn 1923. Löffler, Klem., Die W. zu M. 1534/5. Berichte, Aussagen u. Aktenstücke von Augenzeugen u. Zeitgen. 271. Jena 1923.

Niederrhein. Rembert, K., Die W.täufer im Herzogt. Jülich. XII 638. Berlin 1899. Nebe, Drei Briefe über Peter Lo's Verhandl. mit d. W.täufern i. Blankenberg. Zeitschr. Berg. Gesch.-Ver. N. F. 24. Bd. 1899. Pauls E., Verurteilg. e. W.täufers durch d. Schöffenger. in Aachen. Zeitschr. d. Aach. Gesch.-Ver. 26. 1904, 384–386. Wiedertäufer i. d. Eifel. Monatsh. f. Rhein. K. Gesch. 1. 1907, 477 f. Rotscheidt, W., Wiedertäufer i. Bacharach. ebda 3. 1909, 218 f.

Norddeutschland. Jacobs, E., Die W.täufer am Harz. Ztschr. d. Harzver. f. Gesch. u. Alt.kde 1899. Hansen, K., W.täufer in Eiderstedt (bis 1616). Schr. d. Ver. f. Schlesw.-H. K. G. 2. 1901, 175–238. Ritter, F., Z. Gesch. d. Häuptlinge v. Werdum. Jahrb. d. Ges. f. bild. Kunst u. Altert. i. Emden. 15. 1905, 390–410. 504–519.

Sachsen, Thüringen, Hessen. Wappler, Paul, Inquis. u. Ketzerproz. in Zwickau z. Ref.-Zeit. Leipzig 1908. Ders., s. Müntzer (Anm. 14). Ders., Die Stellung Kurhessens u. d. Landgr. Phil. v. Hessen zur Täuferbewegung. Grevings ref.-gesch. Stud. u Texte 13/14. XII, 254. Münster 1910. Ders., Die Täuferbewegung i. Thüringen von 1526–1584. Beitr. z. neuer. Gesch. Thür. Bd. 2. XIII, 541. Jena 1913. Becker, Ed., Die W.täufer i. Kürnbach. Beitr. z. Hess. K. G. 1, 1902. 115–139. Ders., Z. Gesch der W. i. Oberhessen. Arch. Hess. Gesch. Alt.kunde 1914. 66–105. Kartels, W.täuferbewegung im Hochstift Fulda. Fuld. Gesch.bl. 1902.

Süddeutschland. Bayern u. Württemberg. Radlkofer, Max, Jakob Dachser u. Sigm. Salminger. Beitr. Bayr. K. G. VI 1900, 1–31. Berbig, Georg, D. W.täufer im Amt Königsberg i. Fr. 1527/28. Dtsch. Zeitschr. f. K.-Recht 13. 1903, 291–353. Ders., D. Wiedertäuferei i. Ortslande zu Franken i. Zus.hang mit d. Bauernkrieg. ebda 22. 1912, 378–403. Roth, Friedr., Wer war Haug Marschalk, gen. Zoller von Augsburg? Beitr. bayr. K. G. 6. 1900, 229 ff. Ders., burgs Reformationsgesch. I 2. Aufl. 1901 S. 218 ff. Ders., Der Höhepunkt der Augswiedertäuf. Bewegung in Augsburg u. ihr Niedergang i. J. 1528. Zeitschr. d. hist. Ver. f. Schwaben u. Neuburg. XXVIII 1901, 1 ff. Ders., D. Meistersinger Gg. Breuning u. d. relig. Bewegung d. Waldenser u. Täufer i. 15. u. 16. Jahrh. Monatsh. d. Com. Ges. 1904 H. 2. Ders., Ein seltsamer W.täuferprozeß i. Mittelschwaben a. d. J. 1530. Beitr. Bayr. K. G. XVIII 1912, 129–141. Meyer, Chr., Wiedertäufer in Schwaben. Z. K. G. 1897, 248–258. Ders., Wiedertäufer i. Schw. Qu. u. Forsch. z. deutsch. insbes. hohenz. Gesch. II 1904, 222–232. Schottenloher, K., Philipp Ulhart, ein Augsb. Winkeldrucker u. Helfershelfer d. „Schwärmer" u. „Wiedertäufer". 160. Freising 1921. Evans, Austin P. An episode in the struggle for rel. freedom: The sectaries of Nuremberg 1524–28. Oxford 1924 (vgl. Th. L. Z. 1925, 469 f.). Nestler, Herm., Die W.täuferbewegung i. Regensburg 1926. Bossert, Gust., Der Anabaptismus im Bez. Kirchheim von 1558–1600.

Bl. f. Württ. K. G. N. F. 1897, 113–126. Derſ., Wiedertäuferbiſchöfe aus Württ. Schwäb. Chron. 1920, 278.

Baden, Pfalz, Elſaß. Boſſert, Guſt., Wolf Kürſchner, der Täufer v. Bretten. Ein Beitr. z. Geſch. der Täufer i. Baden. Zeitſchr. f. Geſch. d. Oberrheins 64. 1910, 431–451. Thudichum, F., Der Troſtbrief d. Brüdergem. zu Worms v. J. 1524. Monatsh. d. Com. Geſ. 1898, 48–53. Die W. in d. Kurpfalz. Mannh. Geſch. Bl. 2, 1901. 245. Hege, Chr., Die Täufer i. d. Kurpfalz. 178. Frankfurt 1908. Uhlhorn, Zur Haltung Straßburgs in den Religionshändeln d. 16. Jahrh. Monatsh. d. Com. Geſ. 1893, 310. Adam, Die W.täufer i. Zabern. Straßb. Diöz. Bl. N. F. 3. 1901, 463–465. Hülshof, Geſchiedenis van de Doopsgezinden te Straatsburg von 1525–1557. Diſſ. 260 S. Amſterdam 1905.

Zu einzelnen Täufern vgl. noch die zahlreichen Art. in A. d. B. Zu Greiner: Hegler, Schwäb. Merk. 1897, 1281. Zu Freisleben: Boſſert, Jahrb. Geſch. Prot. Öſtr. 29. 1908, 1–12. Zu Grünwald: Hermann, Monatsſchr. f. Gottesd. u. k. Kunſt 17. 1912, 197 f. Zu Sattler: Spitta, Z. K. G. 1914, 393–402. Zu Meyer: Simons, Theol. Arb. Rhein. wiſſ. Pred. Ver. 9. 1907, 30–47. Zu Rinck: Clemen, Monatsh. d. Com. Geſ. 9. 1900, 113–116. Zu Hubmaier: Köhler, R. G. G. 3, 1912, 160 ff. Dazu: Mau, W., Balth. H., Abh. z. mittl. u. neuer. Geſch. 40. VI 187. 1912. Sachſſe, C., D. B. Hubm. als Theologe. Neue Stud. z. Geſch. d. Th. u. d. Kirche 20. 274. Berlin 1914. Zu Hätzer: Köhler, R. G. G. 2, 1786 u. Janson, Kr. Ldw. H. og hans Kampfaeller ... 338. Kopenhagen 1908. Zu Nik. Storch: Meyer, Z. K. G. 16. 1896, 107 ff.

[13]) Über die Karlſtadt-Literatur jetzt am beſten G. Wolf, Quellenkunde § 113. II, 2. S. 77 ff.

[14]) Studien zu Th. Müntzer. Leipzig 1922. (Univ. Progr. zum Ref.feſt.) Derſ., Th. Müntzer und das jüngſte Deutſchland. Allg. ev.-luth. Kirchenzeitung 56. 1923. Nr. 8–13. – Nach der verzerrten Tendenzſchrift von Ernſt Bloch, Th. M. als Theologe der Revolution. München 1922 (vgl. dazu Holl, Th. L. Z. 1922, 401 ff.) iſt uns jetzt das ſchöne, durch Urteil und Darſtellungsgabe ausgezeichnete Buch von Joachim Zimmermann, Th. M. Ein deutſches Schickſal. Berlin 1925. geſchenkt worden. An ſonſtiger Literatur erwähne ich; Jordan, Neuere Lit. über Pfeifer u. M. Zeitſchr. Ver. K. G. d. Prov. Sachſ. 4. 1907, 146–156. Wappler, P., Th. M. in Zwickau u. die Zwick. Proph. 43. Zwickau 1908. Bemmann, R., Th. M., Mühlhauſen i. Th. u. d. Bauernkrieg. 1920. Stahl, R., Th. M. 37. Berlin-Wilmersd. 1924. Klatt, Bernh., Th. M. u. d. Bauernkrieg i. Nordw.-Thür. 47. Mühlh. 1925. Eſch, Marg., Th. M. u. Lenin. Ein Beitr. z. vergl. Stud. d. Geſch. des Komm. Diſſ. Köln 1922. Zu Einzelheiten: Jordan, Mühlh. Geſch.bll. 11. 1910, 30–38. 12. 1911, 26–42. Thür. Sächſ. Z. Geſch. 9. 1919, 53–57. Zu ſ. Gottesdienſtreform: Hermann, Z. Ver. K. G. Prov. Sachſ. 9. 1912, 57–91. Karl Schulz, Theol. Diſſ. Leipzig 1926.

[15]) In der Wertung der theologiſchen Bedeutung M.s ſtimmen Holl und Böhmer völlig überein. Vgl. Holl a. a. O. S. 425 ff. und Böhmer: „Ich glaube ſogar behaupten zu dürfen, daß er nächſt Luther der ſelbſtändigſte und originellſte und daher auch der einflußreichſte religiöſe Denker ſeiner Zeit geweſen iſt.“ (Allg. ev. luth. K. Ztg. 1923 Sp. 185.)

[16]) In Müntzers Schriften ſpürt man oft die Erinnerung an eigenes Erleben durchbrechen, z. B. Außgetr. emplößung S. 17. Jordan: „Da wirt der traurig gewar, das got gantz überſchwencklich ding an im anhebet, drumb entſetzt er ſich zum erſten vor gottes namen, der jm eröffnet wirt auß der erſten bewegung göttlichs werckes. Er hat keynen frid all ſeyn lebenlang, denſelbigen namen auß gantzem hertzen zu ſuchen, biß das er durch je begnadet werd zu erkennen, das ſein name im hymel von ewigkeyt beſchriben ſey, Luce am 10.“ — Über der Geſtalt des Theologen,

wie sie eindrucksvoll besonders bei Holl hervortritt, kann man beinahe die unsympathischen Züge des Hetzers vergessen, dem doch der Mut, mit Leib und Leben für seine Sache einzutreten, fehlte. Daß Luther mit dem Vorwurf der Feigheit einen verwundbaren Punkt getroffen hatte, zeigt sich an der maßlosen Gereiztheit der „Hochverursachten Schutzrede". Daß sein Verständnis für die Armen erst i. J. 1524 spürbar erwacht ist, daß seine Opferwilligkeit und Wahrheitsliebe ihre Grenzen hatten, hat Böhmer (Allg. ev. luth. K. Ztg. 1923, 164 ff., 185 f. u. ö.) gezeigt. Eine ziemlich gerechte Beurteilung der Gesamtpersönlichkeit gibt das Buch von J. Zimmermann (s. Anm. 14).

[17]) An Neudrucken von Müntzers Schriften (abgesehen von einzelnen zerstreut veröffentlichten Briefen) besitzen wir wenigstens: Briefe von 1520–25, M.s Bekenntnis auf der Folter u. a. bei J. K. Seidemann, Thom. Münzer 1842, Briefe von 1523—1525 Auslegung von Luc. 1. u. a. bei K. Ed. Förstemann, Neues Urkundenbuch z. Gesch. d. ev. Kirchen-Reformation 1842. S. 228–290. Außgetrückte emplößung des falschen Glaubens . . . (1524) hs. v. Jordan Mühlhausen i. Thür. 2. Aufl. 1908. (Umgearb. Druck der Auslegung von Luc. 1.) Hoch verursachte Schutzrede und antwort wider das Geistloße Sanfftlebende fleysch zu Wittenberg. (1524) hsg. v. L. Enders Neudrucke Deutscher Lit.werke des 16. u. 17. Jahrh. Nr. 118 S. 17–40. 1893.

[18]) Vgl. Anm. 2. Zu Heglers u. Köhlers Literaturangaben in R. E.[3] VI, 142 u. R. G. G. 2, 946 ist hinzuzufügen: Oncken, H., Aus den letzten Jahren Seb. F.s Monatsh. Com. Ges. 10. 1901 = Hist. pol. Aufs. I 323 ff. Borngräber s. Schwenckfeld (Anm. 21). Glawe, W., Seb. F.s unkirchl. Christentum Leipzig 1912. Herzog, Joh., S. F. Christl. Welt, 26. 1912, 26, 86, 103, 146. Hauffen, A., S. Fr. als Verf. freichristl. Reimdichtungen (1531.) Zeitschr. f. Deutsche Philol. 45. 1913, 389 ff. Vers. Ein wertv. Exempl. von S. F.s Sprüchwörtersammlg. Zeitschr. f. Bücherfreunde N. F. 11, 1919/20. 254–259. Litauer, Charl., S. F.s Anschauungen vom polit. u. soz. Leben. Diss. Leipzig 1922 (Maschinenschr.). Reimann. Arnold, S. F. als Geschichtsphilosoph 101 S. Berlin 1921. Teufel, Eberh., Luther u. Luthertum im Urteil S. F.s. Festgabe f. K. Müller. Tübingen 1922, 132—144. Botte, Joh., Zwei satir. Gedichte von S. F. Sitz. B. Bad. Ak. d. Wiss. 1925. S. 89–114. Für die Lit. über Denck vgl. Köhler, R. G. G. 1, 2036 und Wolf, Quellenkunde § 101. II 2, 44 ff. Dazu nur noch Schwindt, Ad. M. Hans Denck, ein Vorkämpfer undogm. Christentums 1495–1527. 109 S. Schlüchtern 1924 (populär).

[19]) Karl Ecke, Schwenckfeld, Luther und der Gedanke einer apostolischen Reformation. Berlin 1911. An diesem Buche, das mit Recht nicht als ausreichende Darstellung angenommen worden ist, bleibt grundlegend das Verzeichnis der Literatur und Quellen, die reiche Stoffmitteilung und die Darstellung der Schwenckfeldischen Gemeinden.

[20]) Christl. Welt 1911, Nr. 37–41.

[21]) Zum Verständnis Schwenckfelds. In der Festgabe für Karl Müller 1922. S. 145–170. Einen kurzen Abriß von Schwenckfelds Abendmahlslehre und Christologie habe ich: Luther und Böhme (Arbeiten zur Kirchengesch. hsg. von Holl u. Lietzmann Bd. 2. Bonn 1925) S. 206 ff. gegeben. Ich habe dort schärfer als sonst geschieht zu zeigen versucht, daß Schw. trotz des realistischen Endergebnisses von rein spiritualistischen Antrieben, die sogar das Fleisch vergeistigen wollen, bewegt wird. – Eine genaue Übersicht über sonstige Literatur gibt Ecke a. a. O. S. 1 ff. Ich erwähne noch: Borngräber, O., Das Erwachen der phil. Spekul der Ref.zeit i. ihrem stufenw. Fortschr. beleuchtet an Schw., Thamer, Seb. Franck. Diss. Erlangen 1908. Spitta, F., War C. Schw. Dichter? M. f. Gottesd. u. k. Kunst 16, 1911. 209–213. Ecke, Karl, Das erschütterndste Ereignis, Schw.s Wiedergeburtslehre. Kassel 1922.

[22]) Das ist nicht biographisch gemeint. Denn jedenfalls bei Seb. Franck sind die Einzelheiten seiner entscheidenden Lebenswandlung (der Niederlegung des Pfarramts in Gustenfelden bei Nürnberg im Jahre 1528) noch nicht geklärt. Vgl. Hegler R. E.[3] S. 143, 41.

[23]) Diese beiden Richtungen hat zuerst Holl a. a. O. S. 43 ff. aufgezeigt.

[24]) Geist u. Schrift, S. 105 ff.

[25]) Neben Schwenckfeld ist Melchior Hofmann zu nennen, über den das gute Buch von Otto zur Linden, M. H. 1885 u. A. Hegler R. E.[3] 8, 222–227 zu vergleichen ist. (Neuere Litr. bei Köhler R. G. G. 3, 97 ff.) Allerdings hat Schwenckfeld den letzten Schritt in seiner Entwicklung, die Behauptung der Unkreatürlichkeit des geschichtlichen Christus gerade im Gegensatz gegen Hofmann vollzogen. Vgl. Hirsch a. a. O. S. 167 ff.

[26]) Corpus Schwenckf. Published under the auspices of the Schwenckfelder church Pennsylvania a. the Hartford theolog. seminary. I–VI. 1907–1922.

[27]) Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften I 1894 (Bibliographie) II 1899 (Handschriften).

[28]) Bis jetzt erschien von der 1. (medizinischen) Reihe Bd. 6 u. 7–9, hsg. von K. Sudhoff, München 1922–25, von der 2. (theol.) Bd. 1. 1923, hsg. von Wilh. Matthießen. Vers. gab 10 weitere theol. Traktate im Arch. f. Ref.gesch. Bd. XIV 1917 1–48, 81–122 u. XV, 1918, 1–29, 125–156 u. Th. v. Hohenheim, gen. P., 7 theol. Abhandl. Leipzig, Theos. Verlagshaus 1917 heraus. Neu herausgegeben sind das Buch Paragranum von Franz Strunz, Leipzig 1903. Volumen Paramirum von dems. Jena 1904. — Das Leben des Paracelsus ist am schönsten, mit ausgebreiteter Quellenkenntnis erzählt worden von R. Jul. Hartmann, Theophrast von Hohenheim. Stuttgart u. Berlin 1904. Auch von Franz Strunz, Theophrastus Paracelsus, Leipzig 1903. Einen kurzen, in Einzelheiten die bisherige Forschung berichtigenden Abriß gibt Sudhoff, Kurzes Handbuch der Geschichte der Medizin. Berlin 1922. S. 244 ff. — Für seine religiöse Bedeutung vgl. die sehr stoffreiche Abhandlung von R. Jul. Hartmann, Theophr. v. Hohenheim, sein religiöser Standpunkt und seine Stellung zur Reformation. Blätter für Württ. Kirchengesch. 1894 Nr. 1–4. Em. Schlegel, Paracelsus in seiner Bedeutung für unsere Zeit. 2. Aufl. Tübingen 1922. Wilh. Matthießen, Die Form des religiösen Verhaltens bei Theophr. v. Hohenheim, gen. Paracelsus. Diss. Bonn 1917. Vers., Einleitung zu Bd. II, 1 der Gesamtausgabe 1923. Eine kurze Skizze meiner eigenen Auffassung: „Zeitwende" 1926 II Heft 9. S. 241–254. Sonstige Lit.: Francé-Harrer, Annie, Die Tragödie des P. 263. Heilbronn 1924. Strunz, Franz, Parac. Eine Studie 102. Leipzig 1924. Spunda, Franz, Paracelsus 181. Wien 1925. Gonser, W., Z. Gesch. der Bombaste v. Hohenheim. Württ. Vierteljahrsh. f. Landesgesch. 30. 1921/22.

[29]) a. a. O. S. 450 ff.

[30]) Holl, a. a. O. S. 460 Anm. 7.

[31]) Bornkamm, Luther und Böhme S. 270 ff.

[32]) Die Soziallehren der christl. Kirchen u. Gruppen. Ges. Schriften Bd. I. 1912 S. 794 ff. 848 ff.

[33]) a. a. O. S. 424 Anm. 1.

[34]) Die taboritischen Einflüsse können bei Müntzer nicht, wie es nach Troeltsch S. 878 erscheint, die Gemeinschaftsbildung überhaupt, sondern nur ihre besondere Form als Gemeinde der Auserwählten und den Aufruf zu Angriff und Gewalt erklären.

[35]) Vgl. Holl a. a. O. S. 457 ff.

[36]) Bornkamm, Luther u. Böhme S. 275 ff.

[37]) S. 865 ff.

[38]) Toleranz u. Offenbarung, eine Unterſuchung der Motive und Motivformen der Toleranz im offenbarungsgläubigen Proteſtantismus, zugleich ein Verſuch zur neueren Religion- und Geiſtesgeſchichte. Leipzig 1923.

[39]) S. 15 ff.

[40]) Wenn K. wenigſtens das, was er S. 136 in einem Satz über die Verknüpfung dieſer Gedankenreihen in Luther andeutet, im einzelnen ausgeführt hätte, hätte er ſich ſeine Stellung ſchon um vieles leichter gemacht. Als ein beſonders grelles Beiſpiel für das Zerfallen der geſchichtlichen Geſtalten erſcheint mir vor allem noch die Zeichnung von Joris S. 271–301, beſ. S. 295. Dazu kommt aber noch ein Zweites: Die Begriffe des einen Typus laſſen ſich nicht ohne weiteres auf den anderen übertragen. Das „Wort" iſt in Luthers Auffaſſung etwas von dem Spiritualismus ſeiner Zeit grundlegend Verſchiedenes und man darf von ſeiner Bindung an einen feſten Offenbarungsinhalt und an die konkrete Geſtalt Chriſti auch nicht nur hypothetiſch abſehen. — Es liegt mir aber daran, hier auszuſprechen, daß ich das Buch als Ganzes doch höher werte als Hirſch (Th. L. Z. 1924, 145 ff), der zwar die Brüchigkeit der Typenbildung in dieſer Form ſehr ſcharfſinnig aufgewieſen hat, ſich in ſeiner inhaltlichen Beurteilung aber auf den ſchwächſten Punkt, auf Kühns Lutherdarſtellung beſchränkt hat. Mit Kühns z. T. ausgezeichnetem Böhme-Kapitel habe ich mich in „Luther u. Böhme" mehrfach, beſ. 254 ff. 288 ff. auseinandergeſetzt.

[41]) Jetzt Geſ. Schriften II 1914; über Franck S. 81–89.

[42]) a. a. O. S. 447 ff. 464 ff.

[43]) Vgl. Eckes Darſtellung S. 234–323 und ſeine Literaturüberſicht S. 3 ff. Dazu noch: Neumann, Caſp., Der kirchl. Volksunterricht und die Anſchauung der ſchwenckfeld. Kreiſe in Schleſ. im erſten Drittel des 16. Jahrh. 78 S. Liegnitz 1900. Arnold, C. Fr., Z. Geſch. u. Lit. d. Schwenckfelder, Zeitſchr. d. Ver. f. Geſch. Schleſ. 43. 1909, 291–303. Boſſert, G., Die Schwenckfelder in Cannſtatt und ihre Freunde. Schwäb. Merkur 1921, Nr. 160 Stgsbeil.

[44]) Leipzig 1914, Reformations-Programm der Univerſität Leipzig. Ich möchte von einzelnem beſonders auf die weittragenden Folgerungen S. 45 ff. verweiſen.

[45]) Joh. Arndt, Eine Unterſuchung über die Myſtik im Luthertum. Neue Stud. z. Geſch. d. Theol. u. d. Kirche 13. Berlin 1912.

[46]) Jul. O. Opel, Val. Weigel Leipzig 1864. Aug. Iſrael, M. Val. Weigels Leben und Schriften, Zſchopau 1888. Die Arbeit von Fritz Schiele wird vorausſichtlich in der Zeitſchr. für K. Geſch. erſcheinen.

[47]) Der myſtiſche Spiritualismus Val. Weigels. Beitr. zur Förderung chriſtl. Theol. XXIX, 4. 1926.

[48]) S. 171–181.

[49]) An neuerer Böhme-Literatur iſt außer der im Text erwähnten zu nennen: Herm. Schwarz, Der Gottesged. i. d. Geſch. der Philoſ. I Von Heraklit bis Jak. Böhme, Heidelberg 1913 S. 555 ff. W. Elert, Die voluntariſtiſche Myſtik Jak. Böhmes. Neue Stud. z. Geſch. d. Theol. u. d. Kirche. Bd. 19. Berlin 1913. Derſ. Jak. B.s deutſches Chriſtentum. Bibl. Zeit- u. Streitfr. IX 6 Berlin-Lichterfelde 1914. (Dort Überſicht über das Weſentlichſte der früheren Literatur.) F. Pfähler, Das Problem J. B. Theol. Arbeiten aus d. Rhein. wiſſ. Pred. Ver. N. F. Bd. 17, 117 ff. Tübingen 1917. F. Hartmann, Personal Christianity a Science. The doctrines of J. B. the God-thaugt philosopher. (Auszüge aus ſ. Werken.) New York 1919. Hugo Fiſcher, Das Prinzip der Gegenſätzlichkeit bei J. Böhme. Diſſ. Leipzig 1921 (Maſchinenſchr.). Jak. Böhme, Gedenkgabe der Stadt Görlitz. In Verbindung mit Kurt Adler u. Fel. Voigt hsg. v. Rich. Jecht. Görlitz 1924. F. Voigt, J. Böhme. Chriſtl. Welt 38. 1924, 738–746. W. Buddecke, Der lebendige Jak. Böhme 27 S. Greifsw. 1924. E. Lohmeyer, J. Böhme 36 S. Breslau 1924.

Karl Cloß, J. Böhmes Aufnahme i. England. Arch. Stud. N. Sprach. 80. 1925, 18–27. Zu dieser Frage vgl. vor allem auch das 12. Kap. von Jones, Spiritual Reformers. London 1914. – Neuere Auswahlsammlungen gaben Kayser, Leipzig 1922; Bornkamm, Worte Jakob Böhmes, Görlitz 1924. Hankamer, 206 S. Berlin 1925; A. Wiesenhütter 291 S. Berlin 1926.

[50]) Herb. Cysarz, Deutsche Barockdichtung, Leipzig 1924 S. 247. Selbst wenn bei C., worauf Viëtor, Germ. Rom. Monatsschr. 1926, 173 Anm. 1 alles Gewicht legt, eine verfehlte Böhmeauffassung im Hintergrunde steht, bleibt dieses Warnungszeichen. Dann zeigt sich jedenfalls, daß man mit den bloßen Begriffen barockfern und barocknah eine sachliche Verständigung nicht erzielen kann.

[51]) Zu Franckenberg vgl. G. Koffmane, Die religiösen Bewegungen in der ev. Kirche Schlesiens während des 17. Jahrhunderts. Breslau 1880. Hub. Schrade, Beitr. zu deutschen Mystikern des 17. Jahrh.: A. v. Franckenberg. Diss. Heidelberg 1923. (Maschinenschrift.) – An sonstiger territorialgeschichtlicher Literatur ist mir begegnet: Kayser, Hannov. Enthusiasmus d. 17. Jahrh. Zeitschr. f. Niedersächs. K. G. 10. 1905, 1–72.

[52]) Von Ellinger sind namentlich wichtig seine Einleitungen zum Cherub. Wandersmann, Neudr. dtscher. Lit.werke d. 17. u. 18. Jahrh. Nr. 135–138 Halle 1895, zur Heiligen Seelen-Lust ebenda Nr. 177–181, Halle 1901 und zu seiner Gesamtausgabe: Sämtl. poet. Werke mit einer Ausw. f. Streitschr. 2 Bde. Berlin 1924. Daneben hat auch die Ausgabe von Hans L. Held München 2. Aufl. 3 Bde. 1924 selbständigen Wert.

[53]) Czepkos wichtiges Werk ist noch nicht vollständig gedruckt: Die ersten 3 Zenturien der Monodisticha bei Koffmane, Korr. Bl. d. Ver. f. Gesch der ev. Kirche Schles. 1882 Bd. I S. 66 ff. Auszüge bei K. Th. Straßer, Der junge Czepko. Diss. München 1913. Briefe und ein Jugendwerk von dems. veröffentlicht: Münchener Museum 1, 241 ff. 4, 154 ff. Das weitere Material verwertet bei Wilhelm Wyrtki, Czepko im Mannesalter. Diss. Breslau 1919 (Maschinenschr.). Vgl. H. Cysarz, Deutsche Barockdichtung, Leipzig 1924, S. 250 Anm. 1 und K. Viëtor, Germ. Rom. Monatsschr. 1926 S 161 Anm. 1.

[54]) William Frhr. v. Schröder, Studien zu den deutschen Mystikern des 17. Jahrh. I Gottfried Arnold. (Beiträge zur neueren Lit.gesch. N. F. hsg. von Max Frh. v. Waldberg 9.) Heidelberg 1917.

[55]) Vom Stil und Geist der deutschen Barockdichtung, Germ.-Rom. Monatsschrift 1926 S. 145–184. Die Abhandlung ist allein schon nach Form und Methode eine Wohltat für jeden, der meinte, vom Barock könne nur noch im Stile von Hankamer oder H. Cysarz (Deutsche Barockdichtung 1924, worin doch aber bei aller Schwülstigkeit eine Menge guter Beobachtungen stehen) gehandelt werden. Mir scheint nur fraglich, ob nicht Gryphius, dessen Beurteilung das besondere Ziel der Abhandlung ist, zu nahe an die Mystik herangerückt worden ist. Wenn man den vollen Einstrom mystischen Gutes in das Luthertum der Zeit bedenkt, so gehört er wohl eher zu dem schwer faßbaren Mitteltypus, der in der Zeit Joh. Arndts u. Paul Gerhardts so häufig ist und dem auch Böhme (mit einem noch stärkeren Einschlag von Mystik) angehört. – Für die religiöse Dichtung der Zeit ist jetzt grundlegend: Günther Müller, Gesch. d. deutschen Liedes vom Zeitalter des Barocks bis zur Gegenwart. Gesch. d. deutschen Lit. nach Gattungen Bd. 3. München 1925.

[56]) Der Aufsatz von Th. Sippell, Zur Frage nach dem Ursprung des Pietismus (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1917, 263–271), behandelt nur die Anfänge des reformierten Pietismus, im wesentlichen Labadie.

[57]) Ellinger i. s. Ausgabe der Heil. Seelenlust (Neudrucke Nr. 177–181. 1901) S. XXIV ff. Für Tersteegen eingeschränkt von R. Zwetz, Die dichterische Persön-

lichkeit Gerh. Tersteegens. Diss. Halle 1915. Auch Vietor urteilt a. a. O. (Anm. 55) S. 177: „Erst bei T. macht sich das pietistische Seelenlied von der eigentlichen „Literatur" frei". Für G. Arnold vgl. die Monographien von v. Schröder (Anm. 54) u. E. Seeberg (Anm. 59).

[58]) S. 169 f. (s. Anm. 21).

[59]) G. Arnold, Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit. Studien zur Historiographie und zur Mystik, VIII, 611 S. Meerane i. S. 1923. Ich kann das Buch, das ein Reichtum an Stoff und Gedanken für die ganze Zeit unentbehrlich macht, leider in einem solchen Überblick nur nach seiner Hauptabsicht kennzeichnen. Von allgemeiner Bedeutung für die Mystik des 17. Jahrhunderts, namentlich auch für die romanische, ist auch E. Seebergs Vortrag, Zur Frage der Mystik, Leipzig 1921.

[60]) In der Vorrede zur Morgenröte (1612).

[61]) H. Rothert, Der kirchl. Wiederaufbau nach dem Dreißigjährigen Kriege. 77 S. 1924. – Hans Leube, Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie. 184 S. Leipzig 1924.

Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen

(Fortsetzung von 2. Umschlagsseite)

GTU Library
3 2400 00535 4463

Knodt, E., Die Be[illegible] für die prot. Welt im Lichte der n[illegible]rtr. 30) M. –.80

Schian, M., Der [illegible] kirchliche Praxis. (Vortr. 31) M. –.40

Stephan, H., Die heutigen Auffassungen vom Neuprotestantismus. (Vortrag 32) M. –.60

Schmitt, R., Kirche und Arbeiterschaft. (Vortr. 33) M. –.40

Gall, A. Frhr. v., Papyrusurkunden der jüd. Gemeinde in Elephantine in ihrer Bedeutung für jüd. Religion u. Gesch. (Vortr. 34) M. –.30

Matthes, H., Die Berechtigung der bekenntnismäßigen Lehrstoffe im Religionsunterricht, zugleich ein Wegweiser zu ihrer pädagogischen Behandlung. (Vortr. 35). 2. vermehrte Aufl. 1925 M. 2.–

Dechent, H., Neuere Arbeiten auf dem Gebiete der Frankfurter Kirchengeschichte seit der Reformation. (Vortr. 36) M. –.30

Krüger, G., Die Bibeldichtung zu Ausgang des Altertums. (Vortr. 37) M. –.50

Schian, M., Die Reform des Gottesdienstes und die hochkirchliche Bewegung. (Vortr. 38) M. –.20

Schmidt, K. L., Stellung des Apostels Paulus im Urchristentum. }
Tillich, P., Rechtfertigung und Zweifel. (Vortr. 39) } M. 1.–

Peter, H., Das christologische Problem als Lebensfrage. (Vortr. 40) M. 1.10

Hölscher, G., Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie. (Vortr. 41) M. –.70

Schmidt, H., Gott und das Leid im Alten Testament. (Vortr. 42) M. 2.–

Vom neuen Willen zur Kirche

Ein Sammelheft auf Anregung und unter Mitwirkung von

Karl Knodt und **Karl Veller**

herausgegeben von **Paul Schorlemmer** Stiftspfarrer zu Lich

Vom Willen zur Kirche. (K. Knodt.) – Wie kommen wir zu lebendigen Gemeinden? (H. Matthes.) – Die Bedeutung der Bibel für die Kirche. (P. Schorlemmer.) – Protestantismus und Liturgie. (H. Frick.) – Neubelebung der Kirche durch den Kultus? (P. Schorlemmer.) – Kirche und Volksmission. (H. Knodt.) – Der Hausbesuch. (K. Veller.) – Jugendbewegung und Kirche. (W. Kornmann.) – Die kirchliche Beerdigung. (C. Eichhorn.)

1924 – 2.40 Mark

[redacted] Beurteilung: Wichtige kirchliche Gegenwartsfragen werden behandelt. Die Schrift hat bereits große Beachtung gefunden. Auch Laien, die aus lebendigem Verständnis der kirchlichen Gegenwartslage mitarbeiten wollen, seien auf diese Ausführungen sehr dringlich hingewiesen. – Ich kann nur wiederholen, daß es sich hier um eine sehr erfreuliche Erscheinung handelt. Möge dieses Sammelheft seinen Weg in viele Pfarrhäuser finden. – Alle diese Fragen bewegen die Herzen der theologischen und kirchlichen Kreise z. Zt. in ganz besonderem Maße. Am wertvollsten erscheint mir der Beitrag von Frick, der allein die Anschaffung dieses zeitgemäßen Sammelheftes reichlich lohnen würde. [redacted]

THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY
T. Weyer Antiquariat

Supt-Hist - DD 12711
.7

Verlag

BV 12711
5085
B6 Mystik, Spiritualismus
... / H. Bornkamm

Graduate Theological Union
Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709

A u
Fo
Fi

1:

Pr

2: Zu

Otto bietet in
in seinem bede

3: Cho te

für Kirche, Schule und Haus, ... r Jugendfeiern

Rudolf ... hing

4: Vom Werden der ... inde

1925 Paſt ... urg 80 Pfge.

5: Das Re ... yrik

Pfarrer Dr. W ... Heidelberg
Etwa 100 ... h 1926

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall.

Alttestamentliche Reihe:

1: **Das Buch Daniel**

von

Prof. D. Dr. **Walter Baumgartner** Marburg

1926 — 1 Mark

Neutestamentliche Reihe:

1: **Die Erforschung der synoptischen Evangelien**

von

Prof. D. **Rudolf Bultmann** Marburg

1925 — 70 Pfge.

Religionsgeschichtliche Reihe:

1: **Die Bedeutung des Leidens im Buddhismus und Christentum**

von

1924 Lic. **Gustav Mensching** Marburg 30 Pfge.

Religionsphilosophische Reihe:

1: **Friedrich Nietzsche und das heutige Christentum**

von

Priv.-Doz. Lic. **Theodor Odenwald** Heidelberg

1926 — 70 Pfge.

2: **Vom Gott im Menschen**

Ein Weg in metaphysisches Neuland

von

1926 Prof. D. **Wilhelm Bruhn** Kiel Etwa 1.80 M.